ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XV, zeszyt 1 — 1967

KS. STANISŁAW ADAMCZYK

OBIEKTYWIZM POZNANIA LUDZKIEGO W NAUCE ARYSTOTELESOWO-TOMASZOWEJ

Poznanie ludzkie wchodzi, na ogół mówiąc, w podwójne łożysko: jedno z podłożem zupełnego subiektywizmu, drugie z zasadniczą przewagą obiektywizmu. O ile platonizm, kartezjanizm, idealizm, czy nawet ostatnio realizm krytyczny noszą na sobie wyraźne piętno subiektywizmu poznawczego, o tyle gnozeologia Arystotelesowo-Tomistyczna jest na wskroś obiektywna. Sumaryczne porównanie tego podwójnego nurtu poznania ludzkiego ma za cel wykazanie słuszności nauki w tym względzie Stagiryty i Akwinaty.

Tak postawiona problematyka nie może siłą rzeczy być w krótkim artykule wyczerpująco rozwiązana, ale tylko podana w głównych zarysach. Przy czym wywodom Platona, jako należącym już niemal wyłącznie do historii, jak również stanowisku Kartezjusza, noszącego cechy dociekania metodologicznego, nie myślę poświęcać specjalnej uwagi. Ograniczam się tylko do podania — na tle nauki Arystotelesowo-Tomaszowej — ocenie krytycznej subiektywizmu poznawczego, idealizmu skrajnego, akosmistycznego i empiryzmu oraz realizmu krytycznego, o ile rzutują na całość naszego poznania.

1. *Istnienie świata zewnętrznego jako przedmiotu naszego poznania*

Najdalej od przedmiotowości poznawczej odbiegają idealiści skrajni, wyznający idealizm panteistyczny, przekreślający właściwie świadomości indywidualne na rzecz jednej świadomości powszechnej, Absolutu. Tutaj należy zaliczyć trójcę idealistów niemieckich: J. B. Fichtego, F. Schellinga, a przede wszystkim J. Hegla, z całą plejadą ich zwolenników, do których w niedawnych czasach dochodzą neohegelianie: L. Brunschvicg, B. Croce i J. Gentile. Hegel np. — jako twórca panlogizmu — za punkt wyjścia przyjmuje najpowszechniejsze pojęcie bytu, czyli „Ideę": „Idea [ta] jest prawdą, wiecznością i absolutną mocą; [...] objawia się ona w świecie i [...] nie objawia się w niej nic poza nią samą" [1]. Z tej

[1] G. W. Fr. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (przekł. J. Grabowskiego i A. Landmana), Warszawa 1958, t. I, s. 15 n.

to „Idei” drogą ewolucji panlogicznej wyłania się jako jej objaw to, co my nazywamy takim czy innym bytem, a co jest „skończonością, określonością dla ogólnego absolutu [...] i jego istnieniem” [2]. Zatem „Idea” odwieczna Hegla jest właściwą rzeczywistością mieszczącą w sobie aktualnie wszystko. Z niej drogą ewolucji wewnętrznej wyłania się cały świat. W ten sposób Hegel znosi rzeczywistość pozapodmiotowo-ideową.

Zupełnie inaczej podchodzi do rzeczywistości nas otaczającej, do istnienia świata zewnętrznego system Arystotelesowo-Tomaszowy. Wprawdzie w systemie tym przyjmuje się istnienie Bytu najwyższego, w którym istota utożsamia się nie tylko z życiem (istnieniem), ale również z umysłem i odwieczną jego ideą. Obok jednak owej odwiecznej idei system ten uznaje rzeczywistość wielu innych bytów, dla których idea Boża jest ostatecznym pryncypium wzorczym. Bóg poznając swą nature, jako w ten czy inny sposób możliwą do naśladowania na zewnątrz, staje się początkiem możliwości wewnętrznej wszystkich bytów widzialnego świata. Z bytów zaś tych zrealizowanych w świecie na pierwszy plan wysuwa się człowiek, którego pryncypium formalne (dusza) obdarzone jest umysłem. W ten sposób każdy człowiek posiada umysł, obfitujący — jak nas o tym przekonywa wewnętrzna świadomość — w przeróżne pojęcia. I ten oto umysł ludzki ma na względzie Arystoteles, gdy mówi: Δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. (Konieczną zaś rzeczą jest, by było tak, jak na tablicy, [na której] nic nie jest aktualnie napisane, a to przydarza się w umyśle) [3]. Do tych słów Akwinata taki daje komentarz: „Umysł [...] jest do pewnego stopnia w możności odnośnie do przedmiotów swego poznania (ad intelligibilia) [...]. Konieczną bowiem rzeczą jest, by to tak było, jak na tablicy, na której nic nie jest aktualnie napisane, lecz wiele może być na niej napisane. A to także przydarza się umysłowi biernemu, ponieważ nic z przedmiotów poznania umysłowego nie jest w nim aktualnie, ale tylko możnościowo” [4].

W ten sposób Arystoteles, a za nim św. Tomasz odrzucają pogląd, jakoby idee były nam wrodzone (Kant, Fichte, Hegel) albo przez Boga wlane (Kartezjusz, Leibniz), albo były z bezpośredniej intuicji Boga czerpane (Malebranche, Gioberti, Rosmini); to wszystko bowiem jest sprzeczne z codziennym naszym doświadczeniem, gdy np. ślepy od urodzenia nie będzie miał nigdy właściwej idei barwy. Nasz umysł pozna-

---

2 Ibidem, s. 40.

3 III *De Anima*, 4, 429 b 31 — 430 a 2. Versio antiqua tak tekst Arystotelesa oddaje: „Oportet autem sic sicut in tabula nihil est scriptum actu, quod quidem accidit in intellectu” (S. Thomae Aq., *In Aristotelis librum de Anima comm.*, Taurini 1925, s. 236 b).

4 III *De Anima*, lect. 9, n. 722.

jący (bierny) przed aktem poznawczym odnośnie do swego przedmiotu jest jakby tablicą zupełnie nie zapisaną; nic bowiem z przedmiotów poznawalnych nie znajduje się w nim aktualnie, ale tylko możnościowo, to znaczy, że umysł ten może przyjąć postać (species) swego przedmiotu i w ten sposób go poznać. Dlatego to mamy świadomość wewnętrzną, że w akcie poznania naszego umysłu wytwarzamy w pierwszym rzędzie pojęcia (idee) rzeczy zewnętrznych. Pojęcia zaś te domagają się istnienia rzeczywistości zewnętrznej, wpływającej na jej powstanie. W przeciwnym bowiem razie pojęcia te, jak to słusznie podkreśla P. Geny SJ [5], musielibyśmy wytwarzać: 1. albo z cechy wewnętrzności wykrytej w zjawiskach naszej świadomości umysłowej, a domagających się swego przeciwieństwa; 2. albo z pojęcia różnorodności, które by stwarzała sama mnogość zjawisk wewnętrznych; 3. albo wreszcie z pojęcia ograniczenia, które umysł nasz zdobywa na tej podstawie, że nie sam określa bieg swych aktów poznawczych.

Tymczasem pierwsza ewentualność jest niemożliwa, bo w zjawiskach wewnętrznych wykrywamy cechę wewnętrzności dopiero wówczas, gdy poznajemy równocześnie coś zewnętrznego jako takiego (pojęcia współwzględne powstają równocześnie).

Niemożliwe jest przypuszczenie drugie, bo pojęcie zewnętrzności mieści w sobie coś więcej niż pojęcie różnicy realnej między poszczególnymi zjawiskami.

Niemożliwe staje się i trzecie tłumaczenie, gdyż samo pojęcie ograniczenia względnie granicy powstaje dopiero w akcie poznania rzeczywistości zewnętrznej jako takiej; gdybyśmy bowiem znali tylko same zjawiska wewnętrzne, nigdy nie doszlibyśmy do rozróżnienia czegoś wewnętrznego i zewnętrznego, ale byt zewnętrzny pojmowalibyśmy jedynie pod kątem bytu. Podobnie jak człowiek, który znalazł się w więzieniu, ale tak obszernym, że nie dostrzega jego granic, nigdy by nie przypuszczał, że jest zamknięty.

W ten sposób pozycja idealistów skrajnych, a zwłaszcza Hegla i jego zwolenników, staje się nie do przyjęcia. Tym bardziej że w konsekwencji prowadzi do solipsyzmu, uznającego istnienie rzeczywiste tylko osobistej jaźni. Jeżeli bowiem jaźń nasza obdarzona umysłem poznaje jedynie swoje stany podmiotowe i niczego pozapodmiotowego uchwycić nie może, wówczas dla niej nic nie powinno istnieć poza tym właśnie „ja". Należy jednak podkreślić, że nie ma chyba takiego filozofa, który by naprawdę przyjmował tego rodzaju solipsyzm. „Solipsyzm psychiczny [bowiem] — zdaniem W. Jamesa — wzbudza zbyt wielką odrazę,

---

5 P. Geny SJ, *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, Romae 1927, s. 194 n. Por. ks. St. Adamczyk, *Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962, s. 58.

zbyt szydzi z naszych potrzeb; o ile mi wiadomo, nigdy na serio nie był przyjęty" [6]. Stąd nawet Schubert-Soldern, który teoretycznie do niego się skłaniał, praktycznie uważał go za niemożliwy do przyjęcia [7].

Jeżeli zatem z jednej strony umysł bierny nie mieści w sobie — w przeciwieństwie do hegelianizmu — rzeczy poznawanych aktualnie, ale jest tylko jakby czystą tablicą, na której z zewnątrz może być dopiero coś napisane, z drugiej zaś strony świadomość wewnętrzna głosi, że w pierwszym rzędzie w umyśle tym powstają idee rzeczy zewnętrznych — to jest pełnym uzasadnieniem istnienia świata zewnętrznego jako przedmiotu naszego poznania umysłowego. Poznanie to jednak łącznie z poznaniem zmysłowym wykazuje jeszcze coś więcej.

2. *Istnienie zewnętrznego świata materialnego jako przedmiotu naszego poznania*

Trudności w tym względzie piętrzą się przed zwolennikami tzw. idealizmu akosmicznego, stojącego na stanowisku, że w poznaniu naszym nie możemy dojść do ujęcia żadnej rzeczy materialnej. Świat materialny nie może stać się przedmiotem naszego poznania.

Już Plato wychodził z założenia, że prawdziwym poznaniem jest u nas jedynie poznanie umysłowe odtwarzające (przypominające) nam idee zaczerpnięte wówczas, gdy dusza nasza przed połączeniem z ciałem przebywała w krainie idei; stąd dochodzimy do poznania pewnego, umysłowego jedynie odwiecznych idei, podczas gdy rzeczy materialne, będące ich cieniami, mogą wywołać u nas tylko przypuszczenie.

Do właściwego idealizmu akosmicznego dochodzi dopiero G. Leibniz, który twierdzi, że we wszechświecie istnieją tylko substancje pojedyncze, niepodzielne, niezmienne (bo pozbawione materii), zwane monadami, z których powstają poszczególne agregaty, czyli byty złożone [8]. Każda z monad obdarzona jest percepcją i pożądaniem; świadome jednak poznanie i pożądanie świata posiada w człowieku tylko monada centralna, zwana entelechią albo duszą [9]. Poznanie nasze jest jednak niczym innym, jak uświadomieniem sobie jakiejś idei wrodzonej naszej duszy. Bezpośrednio zatem powstaje w nas świadomość istnienia niematerialnej monady, odpowiadającej danej idei. Gdy dopiero zwracamy uwagę na większą ilość owych idei, powstaje w nas pojęcie monad razem pomieszanych, czyli zjawisko czegoś rozciągłego, materialnego [10].

---

6 W. James, *Principles of Psychology*, London 1902, t. II, s. 318 n.

7 Por. I. de Vries SJ, *Denken und Sein*, Freiburg (Br.) 1937, s. 192.

8 G. Leibniz, *La monadologie*, Paris [brw.], wyd. 8, s. 141—143.

9 Ibidem, s. 178, 375.

10 Ibidem, s. 144; por. H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1853, t. XII, s. 129 n.

W Anglii idealizm akosmiczny w czystszej jeszcze formie głosił J. Berkeley. Według niego jedynie „umysł, dusza lub duch prawdziwie i rzeczywiście istnieją” [11]. „Istnieniem [rzeczy zmysłowych] jest ich doświadczenie” [12]. Doświadczamy zaś rzeczy zmysłowych (podobnie zresztą jak i duchowych), o ile Bóg wytwarza w nas ich idee.

System Leibniza z systemem Berkeleya usiłuje powiązać w tak zwanej idealistycznej monadologii Jan Leszczyński: „Rzeczywistość poznawalna — według niego — ukazuje się nam jako skoordynowane zbiorowisko mniej lub więcej pierwotnych idei o charakterze świadomościowym istot (czyli monad idealistycznych), które w nastawieniu naturalnym traktujemy jako psychizmy towarzyszące materii ożywionej; materia zaś, rozpadnie się na niesamoistne «światy zjawiskowe»” [13].

Jakżeż wyraźnie Arystoteles przeciwstawia się tego rodzaju idealizmowi. Mając przede wszystkim Platona na względzie odróżnia zdecydowanie poznanie zmysłowe od poznania umysłowego, uznając wartość obiektywną obydwóch. Poznanie umysłowe zaś uważa nie za proste przypomnienie, ale za pełne zdobywanie nowych wiadomości, do których przed aktem poznania umysł nasz, a tym samym nasza dusza pozostawała tylko w stosunku możności. Stąd też św. Tomasz, komentując dalej powyżej cytowane słowa Stagiryty o podobieństwie umysłu do tablicy nie zapisanej, stwierdza: „I przez to wyklucza [Arystoteles ...] opinię Platona, który przyjmował, że dusza ludzka w naturalny sposób posiada wszelką wiedzę, ale że ona jest do pewnego stopnia zapomnianą z powodu zjednoczenia jej [tj. duszy] z ciałem: mówiąc, że uczenie się jest niczym innym, jak przypomnieniem” [14].

Ale Arystoteles przenosi to samo na poznanie zmysłowe: Δῆχοῦννο δτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον. διὸ καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἄνευ τοῦ καυστικοῦ (Jasne więc pozostaje, że władza zmysłowa nie jest — do poznania — zaktualizowana, ale tylko — pozostaje do niego — w możności; stąd nie odczuwa, podobnie jak coś będące w możności do spalenia nie spala się samo z siebie bez czegoś zapalającego) [15].

Zmysły zatem są — i w tym Arystoteles idzie za doświadczeniem wewnętrznym — władzami, które tylko mają możność poznawania. Drzewo, które pozostaje tylko w możności do spalenia, nie ulega samo

---

11 „The mind soul spirit truby and realy exists” (Siris § 266; cyt. według H. Rittera, op. cit., s. 283, uw. 2).

12 „Their esse is percipi” (*Treatise concerning the principle of human knowledge*, n. 91; cyt. według H. Rittera, op. cit., s. 249).

13 *Księga pamiątkowa II Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Kraków 1936)*, „Przegląd Filozoficzny”, 39 (1936) 422.

14 III *De Anima*, lect. 9, n. 723.

15 II *De Anima*, 5, 417a 6—8.

z siebie spaleniu, ale domaga się z zewnątrz ognia, który by je zapalił; tak i nasza władza zmysłowo-poznawcza, będąc sama z siebie tylko w możności poznająca, by mogła przejść do aktualnego poznania, musi być przez coś zewnętrznego, zwanego przedmiotem poznawanym, do tego nie tylko pobudzona, ale i zdeterminowana. Stąd Doktor Anielski komentując powyższy tekst Filozofa dodaje: „Dlatego też zmysły nie wykonują aktu poznawczego (non sentiunt) bez zewnętrznych przedmiotów zmysłowych (sine exterioribus sensibilibus)" [16].

Zresztą dopiero od fantazmatów, zdobytych poznaniem zmysłowym, umysł nasz abstrahuje pojęcia ogólne, „który [to umysł] — zdaniem Akwinaty, komentującego Stagirytę — jedną formę przyjmuje, jako wspólną licznym, o ile ją abstrahuje od wszystkich cech indywidualnych" [17]. Stąd Arystoteles przyjmuje bez najmniejszego wahania substancje materialne w świecie jako przyczyny naszego poznania i zapytuje tylko: „Czyż substancje zmysłowe same winny być nazwane przyczynami [poznania], czy też oprócz nich inne?" [18] Akwinata zaś do słów tych taki daje komentarz: „Odnośnie do pierwszego pytania [Arystoteles] porusza dwie kwestie; z tych pierwsza, czy w powszechności (in universitate) rzeczy znajdują się same substancje zmysłowe, jak to niektórzy starożytni naturaliści twierdzili, czy również znajdują się jakieś inne prócz zmysłowych substancje, jak to przyjmowali Platonicy" [19]. A więc Arystoteles, a za nim św. Tomasz idąc za dawnymi filozofami przyrody (naturales), jak za Empedoklesem, Anaksagorasem, Leucypem, Demokrytem przyjmują istnienie substancji materialnych, bo tego domaga się nasze poznanie świata widzialnego. Gdy bowiem mamy na uwadze, że nasze władze poznania tak zmysłowego, jak umysłowego są władzami biernymi, stąd poznają tylko to, przez co zostały do działania zdeterminowane.

Jeżeli zatem zwolennicy idealizmu akosmicznego — idąc za świadomością wewnętrzną — przyjmują jako fakt oczywisty istnienie w nas pojęć (idei) zewnętrznych przedmiotów rozciągłych, a więc materialnych, to pojęcia te domagają się rzeczywistego istnienia ciał rozciągłych, jako przyczyny powodującej dane poznanie. Byty bowiem duchowe nie posiadając w sobie elementu rozciągłości, nie mogą spowodować tego rodzaju pojęć.

Tłumaczenie zaś Leibniza jakoby z szeregu idei monad nierozciągłych razem pomieszanych mogło powstać wyobrażenie (urojenie) rzeczy rozciągłej, nie wytrzymuje krytyki. Jeżeli bowiem żadna z tych

---

16 II *De Anima*, lect. 10, n. 354.

17 VII *Metaph.*, lect. 13, n. 1571; A r y s t o t e l e s, Ib. c. 13, 1038b 10.

18 III *Met.*, 2, 997a 34 n.

19 Ibidem, lect. 7, n. 403.

idei nie posiada w sobie cech rozciągłości, to zbiór tych idei nie może również posiadać danych cech. Tym bardziej nie można zgodzić się z Berkeleyem jakoby Bóg w nas bezpośrednio wytwarzał tego rodzaju pojęcia. W takim bowiem razie Bóg wprowadzałby nas ustawicznie w błąd i to niemożliwy do wykrycia, gdyż do uznania ciał rozciągłych skłania nas sama oczywistość bezpośrednia; błąd zaś ten byłby opłakany w skutkach (uznanie bowiem nieprawdziwe ciał materialnych jest dla nas często źródłem błędów nawet w dziedzinie moralnej, ciało okazją do moralnie złego czynu). Również nieuzasadniona jest Leszczyńskiego próba tłumaczenia tego przez przyjęcie tzw. monad idealistycznych jako „psychizmów" towarzyszących materii ożywionej, gdy między tą materią a monadami idealistycznymi nie ma wewnętrznej zależności [20].

Jak zatem wytwarzane przez nas pojęcie czegoś zewnętrznego domaga się istnienia rzeczywistości pozapodmiotowej, tak poznawanie bytów nie tylko zewnętrznych, ale i rozciągłych zmusza nas do przyjęcia obok nas świata materialnego, obdarzonego rozciągłością.

3. *Istnienie zewnętrznego świata materialnego, odpowiadającego przedmiotowi właściwemu naszego poznania*

Widzieliśmy, że Arystoteles, a za nim św. Tomasz w poznawaniu istnienia otaczającego nas świata materialnego stają na stanowisku, że nasz umysł i analogicznie nasze zmysły są tablicą, na której nic nie jest zapisane. W ten sposób odgradzają się nie tylko od idealizmu skrajnego czy akosmicznego, ale nadto od Kanta idealizmu transcendentalnego, przyjmującego wrodzone formy tkwiące tak w zmysłach, jak umyśle czy rozumie, uniemożliwiające precyzyjne poznanie rzeczywistości świata widzialnego [21]. Drugą podstawową zasadą systemu Arystotelesowo-Tomaszowego to ścisła zależność naszego poznania umysłowego od poznania zmysłowego, wytwarzającego w swej końcowej fazie fantazmaty, podobizny rzeczy materialnych. Stąd Doktor Anielski do słów Arystotelesa: „Dla obdarzonej umysłem duszy fantazmaty, jak [dla zmysłów] przedmioty zmysłowe" [22], taki daje komentarz: „Podobnie jak zmysł nie może poznawać zmysłowo (sentire) bez przedmiotu zmysłowego, tak dusza nie może poznawać umysłowo (intelligere) bez fantazmatu" [23]. I chociaż tak zmysły, jak i umysł są władzami poznawczymi, to jednak poznanie zmysłów różni się zasadniczo od poznania umysłowego. Bo

---

20 Ks. St. Adamczyk, *Krytyka ludzkiego poznania*, s. 64.

21 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingardena), Kraków 1957, t. I, s. 31, 95—110, 248, 445; t. II, s. 29, 36, 47, 384.

22 II *De Anima*, 7, 431a 15.

23 III *De Anima*, lect. 12, n. 772; por. Ib. lect. 13, n. 791; lect. 17, n. 854.

oto świadomość wewnętrzna nam mówi, że zmysły ujmują rzeczy indywidualne, umysł natomiast rzeczy ogólne [24]; o ile przedmiotem właściwym np. wzroku jest jakaś indywidualna barwa, zmysłu dotyku pewna szczegółowa twardość, zmysłu oceny pewna jednostkowa substancja, o tyle przedmiotem właściwym umysłu naszego jest istota rzeczy materialnych, abstrahowana od ich cech indywidualnych, mieszczących się jeszcze w fantazmatach [25]. „Stąd jak zmysł wprawiają w ruch [w szerszym znaczeniu] przedmioty zmysłowe, tak umysł fantazmaty" [26].

Jak wielki wpływ wywarła powyższa koncepcja perypatetyzmu na umysłowość filozoficzną późniejszych czasów, świadczy chociażby stanowisko w tym względzie J. Locke'a. Ten wielki myśliciel angielski również stwierdza, że „umysł jest, jak się to mówi, czystą kartą (white paper) nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei" [27]. Idee proste, wytworzone w doznaniu zmysłowym, stają się materiałem całego naszego poznania. Przy czym w doświadczeniu zewnętrznym powstają idee jakości zmysłowych pierwotnych, które istnieją w rzeczywistości (np. masywność, rozciągłość, kształt), oraz idee jakości wtórnych, które (np. barwa, dźwięk, woń) nie istnieją w rzeczywistości, ale są tylko „zdolnościami wywołania w nas różnych wrażeń" [28]. Umysł zaopatrzony w idee doświadczenia zmysłowego (również wewnętrznego), „ma możność powtarzać, porównywać i łączyć je na nieskończenie niemal rozmaite sposoby, tworząc tak dowoli nowe złożone idee" [29], które jednak pomimo nazwy „idei oderwanych" (abstract ideas) są nadal złożone ze składników czysto zmysłowych idei pierwotnych [30].

Doktryna Locke'a oddziałała znów silnie nie tylko na materialistów ostatnich czasów, ale również na licznych neoscholastyków (Palmieri, Mattiussi, Gutberlet, Geyser, Fröbes, Sentroul, Jeannière, Gemelli), którzy wprawdzie na ogół uznają za Stagirytą pełną abstrakcję naszych pojęć umysłowych, odnośnie zaś do jakości wtórnych stają na stanowisku wytyczonym empiryzmem Locke'a. Nazywają siebie realistami krytycznymi; twierdzą bowiem, że wspomniane jakości wtórne (np. barwa, dźwięk, twardość) nie istnieją w ciałach formalnie, ale tylko fundamentalnie, czyli przyczynowo.

---

24 I *C. G.*, c. 44, 4; c. 63, 1; c. 65, 7; De *Verit.*, q. 2, a. 5, c; a. 6, c; q. 10, a. 5, c; II *De Anima*, lect. 12; I, q. 14, a. 11 ad 1 itd.

25 II *De Anima*, lect. 13, n. 394, 398; III *De Anima*, lect. 8, n. 717 n.; lect. 11, n. 762.

26 III *De Anima*, lect. 12, n. 770.

27 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (przeł. B. Gawecki), Kraków 1955, t. I, s. 119.

28 Ibidem, I, s. 165; 167—178; II, s. 223, 226.

29 Ibidem, I, s. 142.

30 Ibidem, I, s. 549 n.; II, s. 23, 25.

Pełny realizm poznawczy zmusza jednak Arystotelesa i Akwinatę do czegoś innego. Stagiryta, który w dziełach psychologicznych tak ważnemu problemowi dużo poświęca miejsca, te między innymi wypowiada słowa: πάντα τὰ σώματα μετέχειν χρώματος, ὥστε καὶ τὰ κοινὰ διὰ ταύτης αἰσθάνεσθαι μάλιστα (λέγω δὲ κοινὰ σχῆμα, μέγεθος, κίνησιν, ἀριθμόν) (Wszystkie ciała posiadają barwę; dlatego to wspólne przedmioty zmysłów najlepiej przez nią są odczuwane. Nazywam zaś wspólnymi: wielkość, ruch, spoczynek, kształt, liczbę) [31].

Ciekawie się złożyło, że Arystoteles bierze pod rozwagę barwę, a więc jakość, której rzeczywiste istnienie w ciałach najwięcej obecnie wywołuje sprzeciwów. A czyni to dlatego, bo zdaniem jego barwa znajduje się we wszystkich ciałach. Św. Tomasz zdając sobie sprawę, że jednak posiadamy ciała nazwane bezbarwnymi, tak komentuje: „Mówi [Arystoteles], że barwę posiadają wszystkie ciała tak wyższe, jak i niższe; ponieważ we wszystkich ciałach spotykamy albo barwę w jej właściwej naturze (secundum propriam rationem) [...], albo przynajmniej pryncypia barwy, którymi są przeźrocze i światło; stąd wiele ujawnia się przez wzrok. Przez ten zmysł również bardziej poznaje się przedmioty wspólne zmysłów; ponieważ o ile władza posiada siłę poznawczą ogólniejszej natury i obejmującą wiele rzeczy, o tyle jest skuteczniejsza w poznaniu" [32].

Obok jednak wzroku posiadamy jeszcze inne zmysły zewnętrzne, jak słuch, powonienie itp. Każdy zaś ze zmysłów zewnętrznych posiada organ dostosowany do ujęcia jakości zmysłowej jemu specjalnie odpowiadającej, a więc wzrok do ujęcia barw, ucho — dźwięków itd. Stąd też przede wszystkim postacie zmysłowe tych właśnie jakości wyciskają się na danej władzy; wyciskając się zaś powodują przejście jej z możności do aktu i równocześnie determinują samo poznanie. Dlatego też tego rodzaju jakości stają się, zdaniem Filozofa, „właściwie przedmiotami [tych] zmysłów i tym, do czego istota każdego zmysłu jest z natury swej dostosowana" [33]. Akwinata tak to rozprowadza: „Chociaż przedmioty zmysłów wspólne i przedmioty ich właściwe są przez się (per se) przedmiotami zmysłów, to jednak przedmioty zmysłów właściwe są właściwe przez się przedmiotami zmysłowymi; ponieważ substancja [istota] każdego zmysłu i jego definicja na tym się zasadza, że z natury swej jest dostosowana do tego, by przyjmować [podobieństwo] od takiego przedmiotu. Istota (ratio) zaś każdej władzy zasadza się na odnośni (in habitudine) do właściwego przedmiotu" [34].

---

31 *De Sensu et Sensibili*, 1, 437a, 7—9.

32 Ibidem, lect. 2, n. 28 n.

33 II *De Anima*, 6, 418a, 24 n.

34 Ibidem, lect. 13, n. 387.

Ta sama świadomość wewnętrzna, która nas doprowadza do istnienia świata materialnego rozciągłego, wskazuje, że w tym samym akcie poznawczym, którym chwytam jakości zmysłowe pierwotne, chwytam również i wtórne. W jednym i tym samym momencie poznaję kształt, wielkość czy ruch jakiegoś ciała, co jego barwę, dźwięk, twardość czy ciepłotę. Przy czym ta sama świadomość mówi, że jakości ostatnie rzeczowo różnią się najpierw między sobą, gdy raz występują w jednym zespole (np. dźwięczność z czerwonością i gorącością metalowej sztabki), kiedy indziej zaś w zupełnie innym zestawieniu (np. dźwięczność z barwą srebrzystą i niską temperaturą struny). Ta sama jednak świadomość stwierdza ponadto, że jakości te (barwa, głos, ciepłota itp.) posiadają rozciągłość i kształt; posiadają je jednak nie ze swej natury, gdy zmiana ich nie pociąga koniecznie zmiany rozciągłości czy kształtu. A więc jakości te posiadają rozciągłość, kształt itp. z racji podmiotu rozciągłego, kształtnego, w którym aktualnie tkwią. Jeżeli zatem ktoś przeciwko idealizmowi akosmistycznemu stanął na stanowisku, że racja wystarczająca poznania np. rozciągłości domaga się istnienia rozciągłości czy innych tego rodzaju jakości, to na tej samej podstawie winien przynajmniej na równi przyjąć istnienie w świecie jakości wtórnych.

Mówię przynajmniej na równi. Bardziej wnikliwa bowiem analiza aktu poznania zmysłowego wskazuje, że chociaż czasowo w tym samym momencie poznajemy jakości pierwotne, co i wtórne, to jednak pierwsze poznajemy w zależności od drugich. Stąd jasne się staje, że nie widzielibyśmy np. wielkości, kształtu ciała, gdyby ono było bezbarwne. I oto Arystoteles stwierdza — używając terminologii nowszej — że nie jakości pierwotne, ale jakości wtórne stanowią dopiero „właściwie" przedmiot naszych zmysłów i podaje zaraz rację tego, bo istota każdego zmysłu jest z natury swojej dostosowana do tego rodzaju jakości. Ponieważ zdaniem Arystotelesa do poznania przedmiotu materialnego konieczne jest uprzednie zdeterminowanie odnośnej władzy, stąd w jakim porządku coś determinuje władzę wyciskając na niej swe podobieństwo, w takim musi być przez nią poznawane. Jeden czy drugi zmysł zewnętrzny właściwie, tj. w pierwszym rzędzie, determinuje odnośna jakość wtórna, bo ona, a nie jakość pierwotna dostosowana jest do natury danej władzy. Wobec tego wtórne jakości zmysłowe stanowią przedmiot właściwy odnośnej władzy zmysłowej, czyli „to, co — zdaniem Doktora Anielskiego — [dana] władza poznawcza poznaje w pierwszym rzędzie i sama przez się" [35]. Dlatego to św. Tomasz przedmiot właściwy nazywa również: „przedmiotem pierwszym" [36] względnie „pierwszorzędnym", albo

[35] I, q. 85, a. 2, c.
[36] I, q. 87, a. 3, ad 1.

przedmiotem głównym (obiectum principale) [37], tzw. przedmiotem, na którym głównie kończy się dążenie poznawcze władzy. Gdy zatem Locke czy dzisiejsi zwolennicy realizmu krytycznego uznają istnienie jakości tzw. pierwotnych, to tym bardziej winni uznać istnienie w świecie materialnym jakości wtórnych, gdy one stanowią pierwszorzędny, a tym samym właściwy przedmiot danej władzy poznawczej.

Dlatego to Doktor Anielski idąc po linii myśli Stagiryty stwierdzi: „Zdanie zmysłów o zmysłowych przedmiotach właściwych jest zawsze prawdziwe, chyba że zaistniała przeszkoda w organie (propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo) albo ośrodku" [38]. Zresztą nie mógł twierdzić inaczej. Gdyby bowiem zasadniczo nie było prawdziwym poznanie zmysłowe przedmiotu właściwego, tym bardziej należałoby to odnieść do przedmiotów ich drugorzędnych (odnoszących się do jakości pierwotnych), gdy te ostatnie poznajemy tylko w związku z przedmiotem pierwszorzędnym. W takim zaś wypadku należałoby dojść do zupełnego sceptycyzmu poznawczego. Od prawdziwości bowiem w poznaniu zmysłów zewnętrznych jest zależna prawdziwość poznania zmysłów wewnętrznych, a od tych ostatnich — naszego umysłu.

Zrozumiałe zatem, że Stagiryta w oparciu o nasze poznanie jest zmuszony przyjąć istnienie ciał materialnych z ich jakościami zmysłowymi nie tylko pierwotnymi, ale i wtórnymi.

W ten sposób każdy zmysł, także i umysł, posiadają odpowiadający im w świecie przedmiot właściwy, do którego w akcie poznawczym docierają. Sam akt poznania określa Doktor Anielski za św. Augustynem „jako czynne skierowanie (intentio), które łączy umysł z przedmiotem umysłowym, a zmysł z przedmiotem zmysłowym" [39]. Gdy zaś dzięki skierowaniu poznawczemu łączy się zmysł czy umysł w akcie poznawczym ze swoim przede wszystkim właściwym przedmiotem, czynią to nie przez poznanie czegoś pośredniego, lecz bezpośrednio.

4. *Bezpośrednie dosięganie zewnętrznego świata materialnego odpowiadającego przedmiotowi właściwemu naszego poznania*

Wprawdzie tak zmysły, jak i umysł ze względu na swój charakter bierny muszą być do aktu poznawczego zdeterminowane przez postać poznawczą: zmysły przez postać poznawczą zmysłową (species sensibilis), jako podobieństwo przedmiotu indywidualnego, mającego być poznanym przez dany zmysł, a umysł przez postać umysłową (species intelligibilis),

37 I *C. G.*, c. 48, 3; *De Carit.*, a. 4, ad 5.

38 *De Verit.*, q. 1, a. 11, c.

39 VII *Quodlib.*, a. 2, c.

jako podobieństwo przedmiotu abstrahowanego od cech indywidualnych, mającego być poznanym przez umysł.

Sam jednak akt poznawczy — wbrew zdaniu O. Boyera SJ [40] — jest czynnością następującą „po uzupełnieniu zmysłu [względnie umysłu] przez postać” [41]. Tym jednak, co my — jak nas zresztą o tym przekonywa nasza świadomość wewnętrzna — we właściwy sposób poznajemy, nie jest owa postać poznawcza ani nawet sam akt poznania; akt poznania uświadamiamy sobie dopiero przez refleksję, do istnienia zaś postaci poznawczej dochodzimy drogą żmudnego rozumowania. Tym zatem, co my we właściwy sposób (w całej pełni) najpierw poznajemy, jest sam przedmiot właściwy dla danej władzy. W ten sposób wzrok widzi tę czy inną indywidualną barwę, słuch słyszy dochodzący do nas głos, dotyk odczuwa twardość czy miękkość jakiegoś ciała, umysł zapoznaje się z samą naturą danej rzeczy materialnej [42], a czynią to bez pośrednictwa czegoś, ale przez duchowe połączenie się danej władzy bezpośrednio ze swoim przedmiotem zewnętrznym tak, że władza przepojona na wskroś tym przedmiotem, staje się w zupełności rzeczą poznawaną. „Władza [...] zmysłowa — słowa św. Tomasza — zaczyna w całej pełni działać, kiedy mianowicie postacie zmysłowe stają się aktualnie formą władzy zmysłowej; [...] i podobnie ma się rzecz w umyśle; wówczas to umysł [względnie zmysł] staje się w zupełności rzeczą poznawaną” [43].

Zresztą jeśliby zmysł czy umysł w owym akcie poznawczym nie dosięgał bezpośrednio rzeczy poznawanej, to nie mógłby jej dosięgnąć również pośrednio. W takim bowiem razie dosięgałby rzeczy zewnętrznej albo przy pomocy rozumowania z uprzednio poznanego aktu psychicznego (Tongiorgi, Palmieri, Mercier, Mattiussi, Fröbes, Sentroul, Gemelli, Pastuszka), albo przy pomocy instynktu naturalnego (Reid ze szkołą szkocką), albo dzięki uprzedniemu doświadczeniu poznawczemu (Locke i liczni empiryści), albo dzięki asocjacji wrażeń (Mille, Spencer i liczni pozytywiści jak Taine, Ribot, Ochorowicz, Mahrburg, Smolikowski).

Tak zmysł, jak i umysł nie mogą dosięgać rzeczy zewnętrznej:

a) przy pomocy rozumowania z uprzednio poznanego aktu psychicznego. Abstrahując bowiem od tego, że — jak to już wspomnieliśmy — świadomość wewnętrzna zadaje temu kłam, to z poznanego samego aktu

---

40 „Sous l'action d'un sensible déterminé, il vit la forme de ce sensible, il s'unit activement à ce sensible, il est en acte ce sensible. Donc il le sent, sans action nouvelle” (*Rèflexions sur la connaissance sensible selon S. Thomas*, „Archives Philosophiques”, vol. III, cah. 2, p. 107).

41 I *Sent.*, d. 40, q. 1, a. 1, c; por. *De Verit.*, q. 9, a. 3, c.

42 I, q. 85, a. 8, c; por. I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; III *C. G.*, c. 56; c. 108, 3; I, q. 57, a. 1, ad 2; q. 85, a. 6, c, itd.

43 VII *Quodlib.*, a. 2, c.

psychicznego moglibyśmy najwyżej wywnioskować, że istnieje jakaś jego przyczyna, ale czy jest ona czymś zewnętrznym, czy wewnętrznym, tego stwierdzić nie można. Tym bardziej nie moglibyśmy określić, czym ten przedmiot poznania jest w rzeczywistości. Zresztą dziecko nie widzi konieczności takiego rozumowania, a nawet jest do niego niezdolne, a jednak poznaje rzeczy zewnętrzne. Tym bardziej zwierzę pozbawione rozumu nie może bezwarunkowo posługiwać się rozumowaniem, a jednak okazuje, że dosięga w swym poznaniu zmysłowym rzeczy zewnętrznych;

b) ani przy pomocy instynktu naturalnego, bo sądy na nim oparte byłyby ślepe, a to jest niezgodne z poznaniem;

c) ani dzięki doświadczeniu uprzedniemu, bo i to uprzednie doświadczenie poznawcze nie mogłoby być bezpośrednie, ale pośrednie tak, że musielibyśmy iść w tym względzie w nieskończoność;

d) ani dzięki asocjacji wielu wrażeń. Asocjacja bowiem wielu form podmiotowych nie stanowi racji wystarczającej do sądzenia, że są one podobne do rzeczy poza nami istniejącymi, jeżeli z poszczególnych form nie można tego sądzić.

Stąd jeżeli mamy świadomość, że dosięgamy czegoś, co znajduje się zewnątrz danej władzy poznawczej, to władza poznawcza w odnośnym akcie psychicznym musi dosięgać, naturalnie w sposób duchowy, owego przedmiotu zewnętrznego bezpośrednio tak, że władza poznawcza staje się rzeczą poznawaną. Tym samym zaś realizm Arystotelesowo-Tomaszowy doprowadza poprzez poznanie nasze bezpośrednie do pewności istnienia bytów materialnych, a pośrednio, drogą rozumowania, również do poznania bytów duchowych jako przedmiotów naszego poznania.

OBJECTIVITE DE LA CONNAISSANCE HUMAINE DANS L'ENSEIGNEMENT D'ARISTOTE ET DE THOMAS D'AQUIN

Dans l'idée qu'elle produit du monde environnant, la connaissance humaine mène les uns à un subjectivisme exagéré, d'autres à un objectivisme total. S'il est vrai que l'idéalisme de toute espèce, suivant les pas de Platon, tombe dans un subjectivisme démesuré, le thomisme, lui, sorti de l'aristotélisme, maintient l'objectivité de notre connaissance. Ce bref article se propose de montrer que la doctrine d'Aristote et de Thomas est juste à cet égard.

La première partie, appuyée principalement sur le texte du Stagirite affirmant que notre esprit est comme une table rase sur laquelle rien n'est écrit (III *De Anima*, 4, 429b 31), s'efforce de montrer, à l'encontre de l'idéalisme extrême (dont l'hégélianisme a marqué le point culminant) que les idées des choses extérieures, reconnues sur la base de l'expérience intérieure, exigent l'existence du monde extérieur.

Le second point s'avance un pas plus loin. A partir de l'enseignement d'Aristote et de Thomas, l'auteur affirme, contre l'idéalisme acosmique (Leibniz, Ber-

keley, Leszczyński) que les idées que nous créons de choses étendues nous forcent à admettre qu'il existe un monde matériel extérieur.

Le troisième point, dirigé au premier chef contre l'empirisme de Locke et le réalisme d'une fraction néoscolastique entreprend d'établir le bien-fondé de la thèse péripatéticienne en ce qu'elle souligne l'existence d'un monde matériel extérieur, correspondant à l'objet propre de notre connaissance, même sensible.

Enfin, dans le dernier et 4me point, pour mettre davantage en relief l'objectivité de notre connaissance, l'auteur ajoute quelques remarques témoignant de la perception immédiate par nous du monde extérieur, que nous atteignons „proprement" c.' à. d. „au premier rang et en soi", et avec pleine conscience dans l'acte même de la connaissance.